مقدمة في التصوف

صهيب سعران

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

دار المعرفة

نشر توزيع طباعة ترجمة

دمشق - خلف البريد - شارع الجمهورية

سجل تجاري ٥٤٠٩٢ - صندوق بريد ٣٠٢٦٨

هاتف ٢١٠٢٦٩ - تيلكس ٤١٢٥٣٥ طه

مطبعة العجلوني

عدد النسخ (٢٠٠٠)

- مقدمة -

خَطرَ لي ، و أنا أشرع في كتابة هذه المقدمة،أن أُحدِّث قارئي عن لقاءٍ جرى منذ مدة ليست بالبعيدة ، جَمَعَ بيني و بين عالم أمريكي هو البروفسور JIM HENRY جيم هنري في دمشق. لقاء لم يدم أكثر من ساعتين لكنه ظل مستمراً عبر رسائلنا المتبادلة ، برغم كل العقبات و الحواجز الظاهرية التي يمكن لأي عاقل من خلالها أن يحكم على هذا التواصل بالفشل .

فهو أمريكي من أقصى الغرب ....

و أنا عربي من قلب الشرق ....

هومسيحي ... و أنا مسلم ...

على أنني،من خلال هذه التجربة،أدركت أن هذه العقبات ماهي إلا وهم محض لانها لم تحل دون تواصلنا و انسجامنا وتناغمنا .

بل إنه أرسل إلى ذات يوم بترجمة جميلة لإحدى قصائدي التي أرسلتها إليه،معلقاً بجانبها « لقد نالت قصيدتك من قلبي ومشاعري » و قد يتساءل سائل ترى ماالذي جمع بيننا،فأقول :

« إنه سر القلب ، ذلك الذي يحيل الواقع المر إلى وهم ويجسد ما يتصوره البعض منا وهماً حقيقة كاملة .

إنه الشعور، ذلك الجسر الذي يتخطى كل الحدود الزمانية

والمكانية .

إنه التصوف ، تلك الأرض الخصبة التي تنمو فيها بذور الشعور و تكبر،لتنطلق إلى عالم اللا محدود .

فالتصوف ليس كما يتصوره البعض . . .

كلمة تقرأ .. أو كتاباً يكتب .. أو قولاً يقال .

إنه عالم من الإشراق .

لحظة كشف .

رؤيا للجمال .

عالم من الغبطة .

إنه ومضة .

تشعل القلب بشرارة الألوهة .

فتطلق الروح . وحدها الروح .

لتعانق الجميع .. كل الجميع .

صهيب سعران

*　　　*　　　*

الفصل الأول : مدخل إلى التصوف .

النعمة غاية تطلب ، و معرفة الغاية نعمة تحب، والمحبة ولوع بالجمال ، و نزوع إلى الوصال ، و الوصال اتحاد بالحبيب،ورجاء حياة في كمال النعيم.

و نحن في بحثنا عن المعرفة ، متى و أين وجدت ، وما الطريق المؤدية إليها،نقف أمام حقيقة ساطعة ، تتمثل في أن مَسْلَك الإنسان قد بدأ عند نقطة من الزمان عميقة،و مهما حاولنا أن نَطَالها بأيدينا،نُفاجَأ بالأعمق منها ، غير أننا نستطيع أن نقول بأن جميع الأديان والرسالات التي عرفها التاريخ الإنساني تتحد في مبدئها و منتهاها ، لأن الحقيقة كانت دائماً هي الطريق و الغاية.

اختلفت الأقلام ، و تنوعت الحروف ، لكن الكلمة بقيت واحدة ، ذلك هو المراد بطريق النعمة ، طريق السلوك إلى الحق،طريق التصوف ، فالتصوف مناخ روحي تلاقى في ظلاله،ومنبسط برحابه،كل البشر ، بغض النظر عن الجنس و اللغة و العرق،إنه دنيا الروح التي تذوب فيها الأبعاد ، و تتلاشى الحدود،و تزول الفوارق،و يسود الإخاء ، ويعم الحب . هو انفتاح على كل الأديان ، عالم تَجلّ

وإشراق ومناجاة لذات كلية،تتجه إليها كل الذوات ، و لِمَ لا والجميع ينهل من ذات المنبع و عين المشرب . أليست نرڤانا الهند،وملكوت المسيحية و جنة الإسلام، هي الإتحاد الصوفي ذاته،أليس العدل والجمال في مفهوم المعاصَرَة هو الأساس الذي شاد عليه المتصوفة عالمهم الرحب . هذه دعوة لك ياقارئي الحبيب ، كي نَرتحل معاً عبر هذا العالم الفياض،نتعرفه من خلال أهله،عَلّنا نصيب من معينه الذي لا ينضب .

* * *

التصوف الإسلامي

إن التصوف الإسلامي هو الإتجاه المعنوي أو الحياة الروحية أو مجموع المعاني السامية في النفس و الوجدان،و الأثمار للوحي القرآني و رسالة النبوة المحمدية الروحية.

فالتصوف الإسلامي - كما نراه - قام في جوهره على الفكر الإسلامي ، حيث كان القرآن و الحديث النبوي و حياة الرسول ﷺالأرض الخصبة التي بذر عليها المتصوفة بذورهم الروحية،و لعلنا بعرضنا لبعض النماذج من هذين المصدرين الروحيين الكبيرين والتي تناولها المتصوفة بتفسيراتهم،نقترب من إظهار رأينا الذي أشرنا إليه .

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى « **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ». إن في هذه الأية تأكيداً بأن الله لا يتحيز مكاناً بعينه، بل هو سار في كل مكان إطلاقاً . أما قوله تعالى: «**ومارَمَيْتَ إذْ رَمَيتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمَىٰ** » ففيه تضمين لمعنى أن الإنسان لا يستند فعلاً إلى نفسه إلا عندما يَعي أنه مُنقطع عن جذوره، أو عندما لا يعي أنه متصل بمصدر وجوده،فإذا ارتقى عن أَنّيته الضيقة،و انطلق في رحاب الكلية،أدرك أن فعله يرجع إلى من أقدره على الفعل ، وأن فعله متأثر بكل مافي الكون،ومؤثر في كل مافيه،في الوقت نفسه.

يعلق ابن عربي على ذلك،بقوله :

« و العين ما أَدرَكَت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أَثْبَتَه لها وسطاً ، ثم عاد بالأستدراك ، إن الله هو الرامي في صورة محمدية » .

فإذا تمثلنا الحديث النبوي القدسي منه و الشريف ، طالعتنا صور صوفية لانهائية،ومنها ما رواه الرسول عن ربه: « **كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق ، فبي عرفوني** » فالله كان، و لاشيء معه،و أحب أن يرى ذاته في غير ذاته،فخلق الخلق ، فكان العالم بمثابة المرآة المجلوة التي رأى فيها ذاته . كذلك قوله «**ولايزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أُحبّه،فإذا أحببته ، كنتُ سمعه الذي يسمع به،وبصره الذي يبصر به،ولسانه الذي ينطق به،و يده التي يبطش بها ، و رجله التي يسعى بها ، فبي يسمع،وبي يبصر ، و بي ينطق، و بي يعقل ، و بي يبطش ، و بي يمشي** » .

فالعبد يفنى في الرب،و المحب يفنى في المحبوب،و الخلق في الحق ، فيصبح في حالة روحية يشعر فيها أنه ذاته من حيث هو محب ، قد غلبت عليه ذات محبوبه،و هو الله تعالى ، فإذا بالذاتين تتحدان و تصبحان ذاتاً واحدة،هي التي يصدر عنها كل

مايحسّه الإنسان بجوارحه،و كل مايشعربه في جوانحه .

أما قول النبي (ﷺ) : « **من عرف نفسه ، فقد عرف ربه** » فهو يطالعنا بحقيقة معرفية،مفادها أنه من عرف نفسه على أنها عدم،تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود ، على أن ذلك كله،لا ينكر حقيقة التأثر و التأثيرات بين كل الثورات الروحية التي قامت على الأرض ، فسنّة هذه الحياة هي الأخذ و العطاء، والتصوف حياة .

فلو وقفنا متأملين أمام التراث الروحي الهندي وجدنا تشابهاً بين المذاهب الهندية في الرياضة و المجاهدة و العبادة و المعرفة ، و نظيراتها عند صوفية المسلمين .

كذلك فإن هناك تشابهاً ظاهراً بين المذاهب الصوفية،في صورها الأولى ، و بعض المذاهب الهندوسية و لا سيما الڤيدانتاسارا* ، وإن كان هذا التشابه بدائياً كما يشير إلى ذلك الأستاذ براون . كذلك فإن الأستاذ أوليري يرى أنه لا ينبغي إغفال ما يحتمل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامي ، و هو في هذا يعقد مقارنة بين (المذهب البوذي في النيرڤانا) وهو المذهب الذي يصور النفس الإنسانية و قد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة، و(المذهب الصوفي في الفناء) الذي يدعو إلى فقدان الفردية،و لكنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه موجود في المشاهدة الذوقية للجمال الإلهي .

فإذا تجاوزنا التراث الروحي الهندي إلى الحكمة اليونانية القديمة، ظهر لنا بوضوح أثر كل من الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة في الفكر الإسلامي ، و أول ما يتجلى هذا الأثر في المبدأ الغنوصي الذي يرى العرفان الحق بأنه الكشف عن طريق الحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، لا العلم بواسطة المعاني المجردة و الإستدلال . كما ينادي المبدأ الغنوصي بوحدة الديانات، ولعل هذا المبدأ، كان من أهم المبادئ التي نادى بمثلها المتصوفة المسلمون .

فكتب القشيري مثلاً في «رسالته» متحدثاً عن العرفان يقول « ينقل عن بعضهم القول بأن الفرق بين المؤمن و العارف، أن المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله، وللمؤمن قلب و ليس للعارف قلب ، و قلب المؤمن ليطمئن بذكر الله ، و لايطمئن العارف إلا بالله » .

---

* الڤيدانتاسارا ، مدرسة هندية قديمة اشتق إسمها من الڤيدا، و هو كتاب آري مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية ، و معنى الڤيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، في حين تعني الڤيدانتا تكميل الڤيدا . و يشتمل كتاب الڤيدا على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ، و لقد وجهت عناية الڤيدانتا إلى شرح الڤيدا ثم استحالت إلى فلسفة نظرية ،وأخص ما يمتاز به ذلك المذهب وحدة الوجود ، و إنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية في ذاتها ،والإعتراف لها به على قدر مافيها من عنصر إلهي .

هذه المعرفة بالله،و التي تعتبر من أخص صفات أهل التصوف ، و التي- برأي نيكلسون- أنّها المقابل لما يُعبّر عنه بالغنوصية GNOSEوالتي تفيد معنى العلم بلا واسطةوالناشئ عن الكشف و الشهود .

أما فيما يتعلق بالأفلاطونية الجديدة ، فنحن نعلم أنها تقول إن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر ، و إنما بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من ناحية،و عن العالم المحسوس من ناحية أُخرى ، و هذا بعينه ما ذهب إليه المتصوفة،من أن المعرفة الحقيقية لاتحصل عن طريق الحس أو العقل،بل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه ، و فَنِيَ عما سوى ربه،و استغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة و يحصل فيه الإتحاد و الجمع ، فسبيل المعرفة عند الصوفية هو بعينه سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة ، بل إن التماثل لا يقف عند ذلك، بل يتجاوزه إلى جوهر مذهب الأفلاطونية الجديدة في قولها بفيض الموجودات من الواحد،الذي هو الله،و تسلسل هذه الموجودات بعضها عن بعض .

فالله و العقل الأول و النفس الكلية و المادة غير المصورة و النفوس الجزئية،كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة ، و أول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها ، و يصدرعنه كل ما سواه من

الفيوضات الأخرى .

و هذا كلام نجد له نظيراً عند ابن عربي في وحدته الوجودية و في نظريته في الحقيقة المحمّدية التي يعدّها أول فيض من الذات الإلهية،و يعد بقية الموجودات ، مجرد فيوضات لها .

و عند عمر ابن الفارض في وحدته الشهودية،ومذهبه في القطبية ، و هي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أول تعيين فاضت منه و صدرت عنه كل التعيينات الأخرى من روحية ومادية.

و عند شهاب الدين السهروردي الحلبي في حكمته الإشراقية التي يجعل فيها من الله نوراً للأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة و هي النفوس ، و الجواهر الغاسقة و هي الأجسام. كذلك كان للفرس و للثقافة الفارسية حضورها في الثقافات الإسلامية ، بالشكل الذي لا يمكن فيه إنكار ما أنتجته هذه الصلات من آثار و نتائج في الحياة العربية و الإسلامية على اختلاف أنواعها ، كما كان كذلك لكثير من المتصوفة الفرس المسلمين آثار واضحة لا يمكن أن تمحى من تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، و في تطور التصوف بصفة خاصة كأبي يزيد البسطامي ، و مع ذلك فإن تطور الفكر الصوفي لم يعتمد على المتصوفة الفرس المسلمين وحدهم و إنما شارك في ذلك آخرون،مثل ذي النون المصري ومحي الدين بن عربي ، و غيرهما ، كذلك فإن التناول القرآني للثمرات الروحية في

الدين اليهودي،كقصة موسى على الطور،و فلسفة خلع النعلين و النار المقدسة و الشجرة المقدسة و تكليم الله لموسى ، و مقام - لن تراني - و ذبح إسماعيل،وقصة موسى مع الخضر،مهد لنظرية العلم اللدنّي . كما كان للتصوف الفيلوني (فيلون السكندري) ظهوره المميز سواء في الأفق الصوفي المسيحي و الأفلوطيني أو الإسلامي، فهو كان كذلك يرى الحقيقة الدينية كجوهر،في الوقت الذي كانت الهيلينية تؤكد أن اللامتناهي هو أحط درجة من المتناهي ، لإن المتناهي هو الذي له طبيعة ، و هو المحدود ، وبالتالي فالذي له طبيعة ومحدود أعلى درجة من اللا متناهي غير المحدود .بينما أكد فيلون أن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته عكس المتناهي المحصور الصفات .

و الله لما كان هو اللامتناهي ، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة ، كما أنه يشمل من جهة أخرى كل الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية . و على هذا ، فالعقل الإنساني غير قادر على إدراك اللامتناهي في صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لامتناهية .

كذلك فقد فلسف فيلون « نظرية اللوغوس » التي عبرت المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلاطونية في نظرية الوسائط التي أخذها هو عن مَثَل أفلاطون في الصور و النماذج الأفلاطونية.ولعل أهم ما يتصل بنظرية الوسائط فكرة الكلمة

«نظرية اللوغوس » المذكورة في الثقافتين اليهودية و المسيحية والتي انتقلت لساحة النظريات الفلسفية لدى المتصوفة المسلمين باسم الحقيقة المحمدية و النور المحمدي و ظهور الجزء الإلَهي لدى الأقطاب،الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص بمعناه الديني «تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي » و هو ما يعبر عنه في المسيحية بفكرة الخلاص ، و في الصورة الإسلامية عند البسطامي بالاتحاد ، و عند الحلاج بالشهود أو الحلول ، و ما تفرع عن الإتحاد و الحلول من وحدة الوجود في مدرسة ابن عربي .

و لعلّنا هنا،ومن خلال فيلون نفسه نستطيع أن نستوضح الأثر المصري ، فقد كان للرواقية المصرية،كما يقول بريهييه،أثرها البالغ في فلسفته وأن يكون التصوف الفيلوني مستمداً من نفس الأوساط المصرية ، التي جمع فيها « بلوتارك » أفكاره الواردة مع رسالة إيزيس ، فقد عرفت نظرية مصرية،يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد ،أن اللوغوس (فتاح) بعد أن نَظَّم العالم عاد إلى الله الأسمى بحكم أنه مشترك معه في الجوهر و العنصر ، و هذا يؤكد قيمة المصدر المصري و أثره في الفلسفة الرواقية واليهودية و المسيحية و من ثم الإسلامية،في الدوائر الصوفية الفلسفية .

كما كان للمسيحية ظهورها المميز في دعائم الفكر الصوفي،

نطالع ذلك في التشابه الكبير بين حياة الزهاد و المتصوفة وتعاليمهم،وفنونهم في الرياضة و الخلوة والتعبد،و ما يقابل ذلك في حياة المسيح و أقواله و أحوال الرهبان و طرقهم في العبادة واللباس،إضافة لنظرية الكلمة و التطهر و العرفان والحب الإلّهي و الإتحاد .

و نحن في بحثنا للتناغم القائم بين التجربة الروحية الإسلامية و التجارب الروحية الأخرى،نعرض لأمرين نراهما جوهر البحث ، تَوَحّد الغاية و الهدف لمختلف هذه التجارب،و تفرد كل تجربة عن أخرى بخصوصيتها ، هذا التفرد النابع أساساً من الظروف التي رافقت ظهور كل تجربة على حدة .

فبالنسبة للتصوف الإسلامي كنا قد ألمحنا إلى أنه قام في جوهره على مصدرين روحيين إسلاميين أساسيين هما القرآن و السنة .

على أن الإتصال الحضاري الواسع و عدد المشتغلين بالمسائل الفقهية ، و حركات الترجمة ، نتج عنه تعدد الآراء و المذاهب و ازدياد الفِرَق و الشيع ، وتوسع شقة الخلاف بين هذه الفِرَق ، فكان التصوف هو الملاذ الروحي للكثيرين ممن ابتعدوا عن ساحات الخلاف ، على أن كثيراً من المختصين و المهتمين بعلوم التصوف يرى التصوف .رد فعل من تفشّي القهر و الحرمان ، في مواطن تميزت بالوهن و الضعف ، و الإغراق في السطحية ، والبعد عن

روح الدين و غياب الحق والعدالة و المساواة ، فكأنهم أي المتصوفة، أرادوا أن يحققوا أنبل الغايات في أصعب الأماكن.

تعريف التصوف :

إن التصوف من جهة معناه العام - لفظ - يدخل فيه كل دين و كل مِلّة، فقد تكون كلمة تصوف مشتقة من الكلمة اليونانية Theosophe - تيوصوفي - التي تعني الحكمة الإلّهية ، و قد تكون نسبة إلى الصوف ، لباس العارفين الأول ، الذين اتخذوه دليلاً على الزهد و التقشف و التواضع و كبح جماح النفس . على أن البعض يرى في ثنايا كلمة تصوف معنى الصفاء، وصفة أهل المِلّة ، و لعل كل رأي من الآراء السابقة له جذور و امتداد في ثنايا الفكر الصوفي ، على أننا نرى أنه من الجمال أن نتعرف التصوف بلسان أهله :

يقول الجنيد : « التصوف أن يُميتك الحق عنك ، و يحييك به»

و يقول أيضاً « هو لحوق السر بالحق،و لاينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الروح و القيام مع الحق» .

و يطالعنا أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية الداراني بتعريف للتصوف يقول فيه :

« القلب الصوفي قلب قد رأى الله » و قيل أيضاً « هو معرفة الله معرفة وجدانية،لاحسية ، معرفة تنكشف معها الحجب بين الصوفي و الله » و قيل : « هو تجرد نفس الإنسان من كل

علائق البدن و مؤثرات الحياة الدنيوية ، و صبوتها إلى مصدرها أي النفس الكلية و اتحادها بها اتحاداً مطلقاً » .

على أننا و مهما حاولنا أن نعبر فلن نستطيع الوصول إلى ذلك التعبير الذي يجسّـد كل الحياة الصوفية في كلمة ، و حسبنا أن ننهل من هذا العالم اللانهائي ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً فمقصد الصوفي في حياته ، هو تحرير روحه (من قيد المادّية و رغباتها) و السمو بها إلى عالم طافح بالجمال و اللذائذ المعنوية حتى تتصل بالأمثل ، و هو يسلك من أجل تحقيق ذلك طريق التأمل والرياضة الروحية ، إلى أن يبلغ درجة يغدو فـيها سره مرآة مجلوة،يحاذي بها شطر الحق.يقول ابن سينا : « يبلغ السالك حداً يلمح معه بوارق نور القدس ، ثم تنتابه غواش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء ».و يقول الغزالي : « حيثما يوجد العشق حقيقة ، يصبح العاشق قوتاً لمعشوقه لا المعشوق لعاشقه ، إذ يمكن أن يحتوي العاشق وجود المعشوق » ،فالهدف الأسمى للسالك أن يفنى في الله، و هذا الفناء ، ليس فناء روح في روح وحسب،بل فناء إرادة في إرادة ، فيفنى الصوفي عن أوصافه و يبقى بأوصاف الحق.تقول رابعة العدوية:

و لقد جعلتك في الفؤاد محدثي
وأبحت نفسي من أراد جلوسها
فالجسم مني للجليس مؤانس
وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسـها

يالها من رِقة ، و ياله من خشوع ، خشوع قائم على التعلق بحب من أوجد الحب،أو مَنْ هو الحب ذاته ، تعلق إلى حدّ الذوبان الكامل للذات بالذات الإلهية ، تعلق يغدو معه الفناء هو الرجاء لطلاب البقاء :

يامن بقائي لنفسي في الفَناءِ له

أدِمْ عَليّ فناء فيك أبقاني

فالصوفي في ارتياضه الروحي هذا ، مدفوعاً بمحبته الواثقة التي تستنيم إلى الرحمة العظمى ،(١) يشده شوق و امتداد إلى الذات الكلية و النفس العلوية مُدَعماً بالرضا و مَسَرّة الفؤاد ،(٢) يرتفع برؤيته عن الفعل (٣) ، زاهداً لا يملكه مع الله سبب ،(٤) فيغلب عليه الخوف الصوفي ، فيلجأ إلى الله من الله ، فيكون لله كما لم يكن ، فيكون الله له كما لم يَزَل (٥) ، فيصطبغ بالتقوى و يتزين بالتواضع.فيقبل الحق من الحق ، للحق،فيغيب عن الشكر برؤية المشكور، و ينير دربه بالصبر (٦) و لا يتشتت قلبه عن الله طرفة عين .

---

(١) نحاول أن نشير إلى المقامات و الأحوال الصوفية ، و المقام عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام ، أما الحال فهو ما يرد على القلب من غير تعمد و لا اجتلاب ، نذكر من المقامات (التوبة.الورع.الزهد.الفقر.التوكل.الصبر.الرضا ...) و من الأحوال (المحبة. القرب.الرجاء.الخوف.المراقبة.الطمأنينة.المشاهدة.اليقين.الشوق.الأنس ...) .

(٢) يقول ذو النون المصري « الرضا هو سرور القلب بمر القضاء »

(٣) الإخلاص كما يراه رويم .

(٤) ما يقوله مسروق في الزهد .

(٥) ما يقوله الجنيد في التوكل .

(٦) قيل للشبلي: أي الصبر أشد على الصابرين ؟ فقال الصبر في الله ، فقال السائل: لا. فقال الصبر لله. فقال السائل: لا. فقال الشبلي: ويحك أي شيء هو. فقال الصبر عن الله. فصرخ الشبلي و سقط مغشياً عليه .

* * *

الفصل الثاني : الرمزية في الفكر الصوفي .

تتتميز الكلمة ، من الناحية اللغوية بِحَدّ و مَطلع ، فحدّها هو مدلولها و معناها الإستعمالي ، وهو ظاهر الكلمة . فإذا تعدّينا الحد وقفنا عند المطلع و صارت الكلمة رمزاً ، و تغيرت دلالتها الوضعية إلى دلالة عقلية ، و من هنا نستطيع أن نقف على العلاقة القائمة بين الدين و الرمز .

هذه العلاقة . . . يصعب معها الفصل بينهما ، حتى قيل بأن الدين أصله رمز.و لعل هذه العلاقة التناغمية بين الدين و الرمز،نابعة أساساً من المكانة التي تحتلها الكلمة في الدين .

فالكلمة في الإسلام ، مصدر وحي و إلهام ، نور يَمدّ القلب المسلم بينابيع الحكمة،إنها طريق وصول إلى عين اليقين ، لأن القرآن،و هو المصدر الروحي الأكبر للمسلم ، هو اللوح المحفوظ الذي خطت عليه الإرادة الإلّهية كلمتها ، بل إن الإعجاز القرآني الغنوصي احتوى سرية الكلمة في الحرف (مفاتيح السور الٓم، الٓر،طٓسم ...)

و ماأكثر آياته التي تدعو إلى التفكر و التأمل ، هذه الدعوة التي غذاها الرسول الكريم عندما طالب في حديثه « لكل آية من كتاب الله ظاهر و باطن و حد و مطلع » بالتفكر في كل آية وما تحمله من عوالم داخلية كامنة .

كتب فريد الدين العطار يقول : « إن شُققت ذرة ، وجدتَ فيها عالماً ، و كذلك إن استنبطت كلمة ، وجدت لها أعماق بحار

وأعالي جبال ، و في البحار و الجبال عجائب العجائب و غرائب الغرائب ».فالقرآن و عوالمه اللانهائية كان الأساس الذي قامت عليه الرمزية في الفكر الإسلامي بشكل عام،و الغنوص الشيعي ومن ثم الصوفي بشكل أكثر خصوصية .

لنستمع إلى " المنتجب العاني " هذا الصوفي العظيم في تساؤلاته عن الصور القرآنية و معالمها السرية عبر قصيدته الطويلة «باطن الدين » و التي يقول فيها :

و يعــــلم الخفــية الجـلية　　　الجـذوة المـشرقـة المضيــهْ
زيتـونة وسطى فلا شرقية　　　فــي ظـاهر ، و لاغــربيـه
يلوح نور زيتها مُضيا
هذا و تنبـــيك عن الأخبار　　　و عن خفايا باطن الأسرار
وعن جنان الخلد و الأنهار　　　و الطبـقات في قرار النـار
و رمزها ، و ينشر المطويا
ما الماء ماالهواء ماالســماء　　　ما الأرض ما آدم ماالأسماء؟
ماجـنـة المـأوى و ماحــواء　　　ما نخلة و ما مريم العذراء ؟
هزت فـألقت رطباً جنيّا
ماالعرش ماالكرسي ماجبريل　　　ماالصور في المعنى وإسرافيل؟
ما مالـك الـنار و عزرائيـــل　　　ماطيــر أبابـيـل وماسجّيـل؟
و الفيل إذ أضحى بها مرميّا

ماكوكب شاهد إبراهيم　　فقال : هذا ربّي الكريم ؟
ماالطور ناجى فوقه الكليم　　وكيف كان ذلك التكليم؟
لما دنا مقرّبا نجيّا

ويتابع المنتجب تساؤلاته يقول :
ماالباب ما حطّةماالدخول　　ما سبع نيران لها تفضيل؟
أربعة منها لها تفضيل　　وسبعة أخرى أتى التنزيل؟
بها فجانبْ بحرها اللجّيا

ويتابع قائلاً :
ما كهيعص تجمل　　ماالحواميم لها تفضل ؟
ماالطواسين لها تفصّل　　و لاأقول إنها تفضل ؟
يعرفها من كان لوذعيّا
ماصّ، ماقّ،ون والقلم　　مااللوح أجرى فيه ما كان حكم؟
مالنار إذا آنس موسى ذو الكرم　　ماالعصا هشّ بها على الغنم؟
تجسدا طورا و روحانيّا

أما الجواب لهذه التساؤلات عنده فهو :
لذاك شأن و جواب حاضر　　يعرف معناه اللبيب الماهر
وسرما تخزنه السرائر　　ليس كعلم ضمّت الدفاتر
تعده كغيره سوقيّا

قد يكون واقع الحياة المؤلم ، و مالاقاه المتصوفة الأوائل من اضطهاد ، هو السبب الذي ساهم في تبلور هذا النزوع المجرد عندهم إلى الترميز ، لإن الرمز كان يمثل الملاذ بالنسبة لهم. يقول السهروردي : « لا رد على رمز.و ذلك لتوقف الرد على فهم المراد ،و لكن المراد و هو باطن الرمز غير مفهوم ، و المفهوم هو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة ، دون المقاصد المرادة » .

على أن هذا لايمنع من أن نتناول الترميز عند المتصوفة كضرورة تقتضيها الحياة الصوفية بما تحمله من إستغراق تأملي و نزوع إلى تجريد المجرد للوصول إلى الصورة الشاملة و التي تمثل غاية الإرتياض الصوفي كما مرّ معنا ، و نحن نستطيع أن نقرب ذلك من أذهاننا إذا تمثلنا الصيغ الرياضية المجردة العالية كإنعكاس تمثيلي للقدرة العقلية العملية للباحث الرياضي ، و هذا ما يخبرنا عنه المتصوف الشهير المكزون بقوله :

قالوا تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز
فأجبتهم ، هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز !؟

كما يوضحه المستشرق " آسين بلاثيوس " في حديثه عن الرمزية عند ابن عربي،إذ يقول : « لا شك في أن تصوف ابن عربي ، يكشف عن طابع متميز من المذهب المستور، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس ، بل هو من شأن الخاصة ، فليس فقط

الأفكار مجردة،بل و أيضاً الإصطلاح الذي يستخدمه في التعبير عنها مستور ، حتى أن ابن عربي اضطر إلى وضع معجم خاص به و هذا الطابع المستور يضفي على روحانية ابن عربي طابعاً سرياً يميزها عن كل المذاهب الروحانية ... » .

و هذا الإستغراق الرمزي الغنوصي،يمتلك الصوفي فتغدو كل كلمة، بل كل حرف،في باطنه عالماً كبيراً ينبض بالحياة . قيل للشبلي: أنت الشبلي،فقال : « أنا النقطة التي تحت الباء ».و يقول ابن الفارض :

فلا أين بعد العين ، و السكر منه قد
أفقت ، و عين الغين بالصحو أصحت
فنقطة عين الغين عن صحوي أمحت
و يقظة عين العين محوي ألفت

فالخمرة و السكر و المعرفة و الحب و العين هي الذات الإلهية، و نقطة الغين هي الصفات،و نفي نقطة الغين عن العين هي نفي الصفات عن الذات ، و يقول ابن عربي في محاولة منه لتفسير حروف كلمة الله : « اعلموا أنها تحوي من الحروف ستة ، أربعة منها ظاهرة في الرقم ، الألف الأولية ، و لام بدء الغيب و هي المدغمة ، و لام بدء الشهادة المنطوق بها مشددة،و هاء الهوية و حرف منها ، لاظاهر في اللفظ و لا في الرقم،و لكنه مدلول عليه،و هو واو الهوية في الرقم ، و واو الهو في اللفظ ، و انحصرت حروفه

فاللام للعالم الأوسط و هو البرزخ و هو معقول،و الهاء للغيب، والواو لعالم الشهادة ، و لما كان الله هو الغيب المطلق و كان فيه واو عالم الشهادة ، لأنها شفهية و لا يمكن ظهورها إلا في الله، لهذا، لم تظهر في الرقم و لا في اللفظ ، فكانت غيباً في الغيب.

و من هنا، صحّ شرف الحس على العقل.فإن الحس اليوم غيب في العقل ، و العقل اليوم هو الظاهر، فإذا كان غداً في الدار الآخرة كانت الدولة في الحظيرة الإلّهية و الرؤية للحس، فنظرت إليه الأبصار، و كانت الغايات للأبصار، و البدايات للعقول، و لولا الغايات ماالتفتأحد إلى البدايات.فانظر ما هنا من الأسرار » .

* * *

الفصل الثالث : المعرفة في التصوف .

يفرق بعض الصوفية بين لفظ « المعرفة » و لفظ « العلم » حيث يربط المعرفة بالتجربة المباشرة التي تنتج إنطباعاً خاصاً أو لقاءً مباشراً بموضوع المعرفة ، أما العلم فهو أكثر عمومية حيث يدل على كسب المعلومات نقلاً أو عقلاً بالنسبة للإنسان ، و المهم هو أن نلاحظ أن المعرفة تتطلب تجربة مباشرة ، بينما العلم لا يشترط التجربة ، و بديهي أن كلاً من العلم و المعرفة إنما يُقصد بهما في نطاق التصوف ، معرفة الله .

فالمعرفة هي طريق،بما يتضمنه من مجاهدات و تجارب.و العلم هو البرهان الثابت المتصل بالحقيقة،وقدرأى الصوفية في العلم منسوباً إلى الإنسان سبيله الرواية و الدراية أو النقل و العقل ، و غالباً ما يعنى بالحقائق الثابتة.في حين أن المعرفة سبيلها التجربة و أداتها البصيرة ، أو القلب ، أو الوجدان، أو الحدس أو ما شئنا من ألفاظ تؤدي هذا المعنى، الذي لا يقتصر على التأملات النظرية و أوجه النشاط الفكرية أو التحليلات المنطقية المغرقة في التجريد .

ويجب أن نلاحظ أنه رغم التباين الظاهري،و الذي قد يشهده البعض و هم يطالعون مختلف مقولات المتصوفة و مفاهيمهم في المعرفة ، فإنها لديهم تكاد تدل على مدى تطور كيان الصوفي كلّه ، فالمعرفة في جملتها ثمرة لطول التعامل مع الله،والربط محكم بين المعرفة و السلوك و الوضع النفسي الخاص بالصوفي .

يقول الشبلي :

« من علامة العارف ، أن يرى نفسه في قبضة العزة يجري عليه تصاريف القدرة.و من علامة المعرفة ، أن من عرفه أحبه ، و لكن ذلك لا يعني أن يظهر العارف دالته على الناس،ولاتكون معرفته سبباً في التقليل من شأن سواه ...»

و يقول ذو النون المصري : « و علامة العارف ثلاث : لا يطفئ نور معرفته نورُ وَرَعه ، و لا يعتقد باطناً من العلم ينقض ظاهراً في الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه و كرامته على هَتك أستار محارم الله »،و لعلنا نشير هنا إلى أن نيكلسون يعتبر ذا النون المصري أول من أوضح الفرق بين العلم و المعرفة، و ذلك ليفصل بين وسيلة و طبيعة الحقائق-التي يصل إليها الصوفي - و بين طريقة علماء الظاهر (علماء الرسوم كما يطلق عليهم بعض المتصوفة) و لكننا نميل إلى اعتبار رأي ذي النون هذا ، على أنه رأي أغلب المتصوفة ، أمثال البسطامي،الذي طالما ردد في محاجّاته للعلماء التقليديين عبارته التي يقول فيها : « أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، و أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت » .

أما الجنيد،فهو يرى للمعرفة نوعين :معرفة عقلية و معرفة وجدانية ، على أنه يعتبر أن طبيعة المعرفة دائماً واحدة ، و هو -أي الجنيد - يبيح التبادل بين لفظي المعرفة ، و العلم عند مرحلة تَثَبّت المعرفة وانطباقها مع الحقائق الكلية ، بحيث تصبح صنواً

للعلم،لكن ذلك في رأيه يغلب في آخر مراحل المعرفة،حيث تكتمل حياة الصوفي الروحية.كذلك فهم يشيرون إلى اللقاء المباشر مع الله و الذي تحصل المعرفة من خلاله بدرجة القرب، و الذي يحدده عاملان مهمان : درجة الشفافية الروحية،و معنى الفضل الإلهي .

وسيلة المعرفة :

إن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة، أو طاقة، أو ملكة واحدة ، لدى الصوفي .و هي تخضع عنده و قبل كل شيء للفضل الإلَهي ، كما أنها لا تتخذ الوجدان وحده، أو البصيرة وحدها ، أو العقل وحده ، إن المعرفة هي حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية و عقلية و إرادية ،و هي تتطلب تمهيداً نفسياً شاملاً عن طريق الوسائل الزهدية العديدة ، و مراناً روحياً مستمراً و مستضيئاً يترجم من خلاله المستوى الذي وصل إليه نضج الصوفي.

و على ذلك،فجميع الفضائل الصوفية ، تتدرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل،على تباين درجاتها و تعدد مراحلها. يقول أحدهم :

« لم ينل الصديّقون معرفتهم بالصلاة ، و الصيام ، وحسب و يقصد بذلك كل أنواع القرب المحدودة ، بل بأنهم طرحوا بين يديه (يقصد يدي الله) » . فالكيان البشري كله مجنّد في نيل تلك المعرفة .يقول التستّري : « لا تشرق الشمس و لا تغرب على

أحد إلا و هو جاهل بالله ،إلا من آثر الله على نفسه وروحه و حاله ومستقبله »،و في ذات المعنى يقول الجنيد (مؤكداً جانب إنكار الذات كلية):

« لا يصير العارف عارفاً حتى يكون كالأرض يطأها البر والفاجر » .

و المتصوفة عموماً ، لم يتنكروا للعقل،كوسيلة للمعرفة، بل بالعكس ، فهم مَجّدوا العقل و اعترفوا به ، لكنهم شددوا على استضاءة هذا العقل بالإيمان ، يقول أحد المتصوفة :

« إن من ينظر إلى المخلوقات عن طريق الله ، تبدو له آثار قدرته ، و نور حكمته وبديع صنعته » .

و يقول أحد العلماء :

«و اعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها ، لإنها عبارة عن سعة العقل ، في مقامات الجلال و الجمال ،و العظمة و الكبرياء،و القدس»ولايخفى مالعبارة(سعة العقل)من أهمية،لأنها تشير إلى أن المراد ليس مجرد عقل ،لأن الصوفية لم يحبذوا المعرفة العقلية لذاتها بل على ضرورة تطبيقها،دون أن يصرف ذلك عن اللجوء إلى اللّه واللوذ به.وهنانتذكر القصة التي رواها ابن عربي عن رؤيته لسهل التستري في نور الغيب و كيف التقاه . . .

و سأله عن أنوار المعرفة ،حيث يبادره قائلاً:ياسهل كم أنوار المعرفة ؟ .

فيقول له سهل:

نوران ؛ نور العقل ،و نور الإيمان المطلق بالغيب . و عندذلك يبادره - ابن عربي - بقوله : و لهذا تقول أنت بالحجاب!-فكرة إحتجاب الله عن الخلق-فيجيبه سهل:نعم.و عندها يُعلّق ابن عربي قائلاً له : « ياسهل ، لقد قيدته من حيث لا تشعر ، و لهذا سجد قلبك من أول الطريق ،فوقع الخطأ . ثم يمضي يحدثنا ابن عربي أن التستري،سأله عن رأيه فيأبى أن يصرح به حتى يركع ،ثم يقول له : « مثلك يسأل عن التوحيد فيجيب ، و هل للتوحيد إجابة سوى الصمت و السكون !! » .

فالعلاقة بين الصوفي و الله،بنظر المتصوفة ، هي علاقة مؤمن مخلوق ينظر دائماً إلى مؤمن خالق ، فالإيمان تَقَابُل متبادل بين الله و الإنسان ،كمايقول سهل بن عبد الله التستري:«الإيمان هومعاينة الغيب ومكاشفة اليقين،و مشاهدة الرب » فالإيمان مواجهة و لقاء مباشر مع اللّه ، و بهذا المعنى يسوي بين الإيمان والمعرفة. يقول سهل : « المعرفة معرفة الإيمان ، و العقل عقل الإيمان ، و اليقين يقين الإيمان ، و الروح روح الإيمان ، و الحياة الحقيقية حياة الإيمان » ،وهذا التصور الصوفي للإيمان،متصل ولا شك بفكرة التجلي الإلّهي ، فالصوفية ترى ضرورة إستضاءة العقل بالإيمان ، فالعقل يصل بالإنسان إلى غاية محددة،قد تصلح في حد ذاتها أن تكون البداية في سلم الإيمان ، و ربما تناقض العقل

و الإيمان ، في أول الطريق،فزيادة أحدهما قد تأتي على حساب نقص في الآخر ، و لكن ذلك غالباً ما يكون في بداية الطريق ، حيث يكون الصراع الناتج عن التباين البعيد شديداً، حتى إذا استأنس العقل و تحقق الإنسجام التدريجي ، الذي يشمل الذات المؤمنة، أَمَدَّ الإيمان العقل بنوره ، و وثق العقل قضايا الإيمان و مكتشفاته. يقول أحد المتصوفة : « كلما زيد في نور القلب طفي نور الرأس ، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعاً وهاجاً ..» .

فهدف الصوفي أن يستعيد شعوره المباشر السابق بالله سبحانه،و أن ينعم بهذا اللقاء القديم ، و أن يظل في الحضرة،و ذلك وفاءً بالعهد الذي قطعه،و تحقيقاً للميثاق الذي أخذ عليه .

يقول صوفي في ذلك:« انتهت همم العارفين إلى الحجب فوقفت مطرقة ، فأُذِنَ لها بالدخول،فدخلت ، فسلمت، فخُلِع عليها خلع التأييد،و كُتِب لها من الرقع براءات .. » و في أوج هذا اللون من المعرفة ،يكون الشعور بالحضرة الإلَهية شاملاً و متخللاً كل جزيئة من كيان الصوفي ، لدرجة أن يكون لكل جزيئة، لسان خاص يفصح عن المعرفة بالله كما تقضي بذلك ربوبيته تعالت وتقدست ، و بذلك يعسر التفريق بين المعرفة و المشاهدة الكاملة.يقول سهل : « ليس أشد على العارفين من أن يُحجَبوا عن الله ، و لو طرفة عين » و يصرح الصوفية أيضاً بشمول نور

المعرفة للكيان الإنساني كلّه بما في ذلك الأعضاء و الجوارح « يزيد النور في القلب حتى يشرق على الجوارح ... » .

* * *

الفصل الرابع : التجلّي .

يرى ابن عربي،أن المعرفة الصوفية ، تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال ، أو المراحل،أو الأحوال التي تتحقق منها في النفس . و هو يذكر ثلاثة أشكال هي:المكاشفةو التجلي و المشاهدة.

و هذه الأشكال ،و إن كانت متمايزة فيما بينها من ناحية الكيف، فإنها تختلط مع بعضها البعض،و هو يحدد هذا التداخل بقوله : «المشاهدة تكون مع التجلي ، و تكون مع غير التجلي ، و التجلي يكون مع المشاهدة ، و مع غير المشاهدة،و هما لا يكونان إلا مع المكاشفة ، و التي توجد بدونهما » .

أما المكاشفة (والتي تقابل الرؤيا في الأفلاطونية المحدثة و لاهوت يوحنا) فتتلخص في أن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلّهي ، لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات ،و كل مخلوق سَوَاء كان ينتسب إلى العالم المادي أو العالم الروحاني ،هو بمثابة حجاب يحول بين النفس و بين النفوذ إلى سر الحقائق الإلّهية ، و الهاوية الميتافيزيقية التي تفصل بين الخالق و المخلوق ، بين الموجود السرمدي المطلق و بين الموجود الفاني النسبي، يتمثل في رمز هذه الحجب ، و فقط حين تقوم النفس،بواسطة المجاهدات ، بالتخلي عن المخلوقات التي تحول بينها و بين الوصول إلى الله ، هنالك يؤدي تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحيّة و الإلّهية و الطبيعة النفسانية لهذه الظاهرة من النوع المثالي، فالنفس في المكاشفة الإلّهية تدرك المعاني الممثلة للحقائق الإلّهية ، لا ماهيتها

الموضوعية ، كما في المشاهدة ، و من هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة ، حين يكون موضوعها الله و الأمور الإلهَية ، التي هي بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعياً، و من حيث الماهيّة و المكاشفة إدراك معنوي،و هي مختصة بالمعاني أبداً .

و يتخذ ابن عربي مثالاً من علم النفس الطبيعي لزيادة تحديد هذه الفروق ما بين المكاشفة و المشاهدة ،فيقول : « و مثال ذلك ، إذا شاهدت متحركاً فإنه يطلب بالكشفِ مُحَرِّكه ، لانّه يُعلم أَ نَّ له مُحَرِّكاً كَشْفاً ، و لهذا يُتَعَلّم العلم بمعلومين ، و يتعلق البصر ـ الذي هو للمشاهدة ـ بمعلوم واحد ، فيُدرَك بالكشف مالا يُدرَك بالشهود،و يُفَصَّل بالكشف ماهو مُجْمَل في الشهود، وعلى هذا،فإن رؤية متحرك يتحرك هو كشف ،و هذه المشاهدة حدها الموضوعي شيء واحد عيني هو المتحرك الذي يتحرك . و لكن من وراء هذه المشاهدة يستدل الفكر على ضرورة وجود مُحرِّك،و هذا الإستدلال الإستقرائي يهدف إلى شيئين:المتحرك و المُحَرِّكُ ، ذاك مبصراً في حقيقته الحاضرة،و هذا مُستدَلاً عليه من معناه ،من وراء حجاب.ذاك و هذا الإستدلال:مكاشفة . فإذا طبقنا هذا المثال على علم النفس الصوفي،فمن الواضح أن مشاهدة الله و الأمور الإلهَية يمكن بطبيعتها من أن تُدْرَك هكذا،و لكن و لما كانت طبيعتها لا تسمح بذلك،فإن المكاشفة أَتَم،لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه ، أي من

خلال حجب المعاني التي تمثله.و درجات المكاشفة خمس ، فالكشف إما عقلي،تنكشف به معاني المعقولات و تظهر أسرار الممكنات ،و يسمى كشفاً نظرياً.أو قلبي،و فيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة .أو سري ، يكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات و يسمى إلهامياً.أو روحي تظهر من خلاله العوالم غير المتناهية و يرتفع حجاب الزمان و المكان ، و يحصل من خلاله الإطّلاع على أخبار الماضي و أحوال المستقبل و الخفيات .أوخفي وهو أن ينكشف الله بالصفات ، إما بالجلال أو الجمال ، على حسب المقامات و الحالات،و يسمى كشفاً صفاتياً، فإن انكشف بصفة " **العالمية** " تظهر العلوم الدينية ، و إن انكشف بصفة " **السمعية** " يظهر استماع الكلام و الخطاب ، وإن انكشف بصفة " **البصرية** " تظهر الرؤية و المشاهدة،و إن انكشف بصفة " **الجلال** " يظهر فناء الفناء،و إن انكشف بصفة «**الجمال**» يظهر شوق شهود الجمال،وإن انكشف بصفة (القيومية) يظهر بقاء البقاء، و إن انكشف بصفة « الواحدية » تظهر الوحدة بلا علم .

و **التجلي** ، هو الآخر شكل يتخذه العيان الصوفي ، و هو عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلّهية و صفاتها ، و هو يعتمد ميتافيزيقيا الإشراقيين ، و التي ترى أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات ، فكل موجود بوصفه صادراً عن اللّه مستنير

بدرجات متفاوتة.و في هذا يقول " **المكزون** " :

كل يراك كعينه إذ كنت مرآة . . الوجود
و سواك مايبدو له فيغيب في حال الشهود
إذ لا يجاوز حده و سواك يدخل في الحدود

و النفس الإنسانية هي الأخرى نور ، كما يرى ابن عربي، لكنها نور خافت ، خَفَّ ضوءه باتحادها بالبدن،و لكن يظل فيها مع ذلك ، مثل ذبالة المصباح المُطفَأ منذ قليل،شيء من النور،يخرج منه شيء شبيه بالدخان،و من طبعه أن يصعد إلى فوق،و إذا وضع على هذا الدخان،الذي يصعد من الذبالة ، النور المشتعل لمصباح مضيء،فإن النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ، و يمسك بالذبالة،و هذا التشبيه عنده ، و كما يشير إلى ذلك الأستاذ بلاثيوس ، خير تشبيه يُمَثِّل بصورة غيبية،العملية الصوفية للتجلي الإلَهي،فالتجلي عبارة عن ظهور إلَهي إشراقي يتم بواسطة الروح ، أو مباشرة من الله.و عن الحالة الأولى يتحدث ابن عربي فيقول:" إن النور الإلَهي ، حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني،فإنه لما كان مخلوفاً فانياً فإنه لا يستطيع أن يتحمل لإشعاع الساطع الحي للموجود الأزلي الأبدي ، فيبهره و يتموج لى ساحل القلب ، فينشأ الوجد الذي يسبغه القلق الروحي » .

أما عن الحالة الثانية فيقول:« حين ينير الله النفس مباشرة ن المصاحب-«الفيزيولوجي»- لا يوجد،و يَسبِقُ الوجدَ و يصحبه

طمأنينة روحية و سكون » ، ثم إنه - أي ابن عربي - يعرض لكل ما يصاحب هذه الظاهرة ،فيرى أنه حين يهاجم النور الإلّهي النفس،يستولي عليها نوع من الثقل الروحاني، و الوهن،و بطء الحركة،و هي أحوال تشبه سكرات الموت ،و لكن أصلها ليس في التركيب البدني، بل تنشأ عن الوقار و الرهبة أمام الله،إذ يحس المرء بحضور الله.فإذا سبق التجلي خطاب الله فإن الثقل الروحاني، يصبح أشد إرهاقاً،لأن صدى كلمات الله يظل مسيطراً بإستمرار.

. . .

فإذا طويت الحجب التي تحجب ما هو إلّهي ، و أشرقت النفس بأنوار الأعلى ، لم يبق إلا المشاهدة،و التي هي الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العيني الحضوري،فإذا كانت المكاشفة هي طي الحجب التي تستر الإلّهي عن عيون النفس ، و التجلي هو تلقي أنوار السر، فإن المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار في القلب.

* * *

الفصل الخامس : نظرية الفيض .

إذا كان فيض الإبداع الإلهي،لايحده عقل و لا قانون و لا كيفية،بل هو نتيجة الأمر الرباني " **كن** " إلاأنه بدءاً من صدور المبدعات،يصبح الكلام على نظام الخلق،شروطه و مراتبه و كيفية مراحله ، أمراً في متناول العقل الإنساني ، فصدور الخلق عن الباري ، كان بحرف الكاف و النون ، و ذلك بإشراق نوراني ، تعجز العقول عن إدراك كيفيته . أما العالم العالم الفائض ، فأمر يمكن إدراكه و الخوض فيه ، فالعالم ينتظم في بناءٍ متسلسل ، يبدأ بعالم الإبداع الروحاني ، و الذي هو ذو مراتب، فيعلوه و يتقدمه،في المرتبة و في الزمن ، العقل الأول (الكلي) ، أو المبدع الأول أصل بقية المبدعات و هذا العقل السابق (لإنه سبق الجميع إلى توحيد باريه) اختص بكونه عِلّة للأشياء و أنه صفة العلة و أنه علة لما بعده ، فهو الوسيط بين المتعالي الغائب الرباني و بين الخلق،وقد أبدعه الله بعلمه و أمره و إرادته ، وأَوْ كَلَه بحفظ العالمين ،لتتم كلمته التي هي الأمر المطلق، فنور العقل هو نور الأنوار، و كل شيء بعده ، مخلوق من نور العقل الأول و وجود العقل و بقاؤه و تمامه مشترط بذات الباري و فيضه و استعداد العقل لقبول هذا الفيض ، و بعد ذلك يقوم العقل بإفاضة ما استمده من الباري ، على النفس،فتسمى العقل الثاني .ثم يستمر الفيض من مختلف رتب العالم الروحاني لينتهي بأدنى المخلوقات محققاً كماله.يقول إخوان الصفا : « إن ذات الباري ، علة وجود

العقل و علة بقاء العقل ، إفاضة ذلك الفيض على النفس ».ويتلو العقل في عالم الإبداع الروحاني ، مرتبة وجودية أخرى ذات دور أساسي في البناء الوجودي تسمى غالباً النفس الكلية ، و على ذلك يشكل العقل مع ... النفس،أصل الوجود . يقول إخوان الصفا في هذا الشأن « استقامت السماوات بأقطارها ، و استضاءت الكواكب بتحركاتها في مطالعها ، ودارت البروج في أماكنها ، و ظهرت صور الطبيعة بأجناسها و أنواعها و أشخاصها،لتعود إلى ربها ، راضية مرضية ، مبتعدة عن عالم الفساد و صاعدة إلى المقام العلوي ، مقر الذوات » .

الفيض عند الفارابي :

يرى الفارابي أنه إذا كان الله واحداً غير متغير ، عقلاً بعيداً عن المادة ، لا يحتاج في وجوده ، وفي بقائه إلى غيره ، مبايناً بجوهره لكل ماعداه ، لا شبيه له و لا مثيل و لا ضدّ له ، و لا ند، تبرأ وحدانيته عن معاني الشرك و التعدد،و هذا هو الحق، فماصلته بالمتعدد المتغير،وماعلاقته بالمادة ، التي تحتاج في بقائها إلى الغير،يجيب الفارابي عن ذلك ، من خلال نظريته في الفيض،التي يرى من خلا لها أن الأول هو واجب الوجود ، غايته بذاته،و لكن و من حيث أنه مبدأ للخير و النظام ، فقد صدر عنه الوجود فيضاً،و هذا الظهور هو نتيجة علمه الذي يعلمه،و في رأيه، صدر أولاً عن العقل الفعال،الهيولى ، و التي بدورها تكون

مشتركة بين جميع الأجسام،و نتيجة لتأثرها بدوران الأفلاك ،تحدث فيها استعدادات مختلفة ، يفيض عليها العقل الفعّال ، صوراً تلائمها ، فتكون في البدء العناصر البسيطة ، و التي تتمازج بدورها و تختلط مع الناتج الأخير لينْتج في النهاية امتزاجات على درجة كبيرة من التعقيد يفيض عليها العقل الفعّال فتحصل الأبْخرة ، فالسوائل،و من ثم الجمادات ، فالنباتات،فالحيوانات، وتتوج السلسلة هذه بالإنسان الذي يفيض عليه العقل الفعّال نفساً،فيغدو سوياً متحركاً.و الفارابي ينظر إلى النفوس الصالحة على أنها و بعد مغادرة الجسد تحيا طليقة من المادة ، و تحيا بشكل جماعي في أبديتها كلما غادرت نفس صالحة جسماً، اتصلت في هذه الجماعة بالملأ الأعلى ، و بازدياد الجماعة تزيد نشوتها . أما النفوس الشريرة فمصيرها الشقاء ، وشقاؤها يكمن أساساً في معرفتها لأفعالها على حقيقتها ، و ذلك من خلال رؤيتها لهيئاتها الجماعية الرديئة التي تشكلها بعد إنحلال الجسد،و بازدياد الجماعة تزيد تعاستها و يزيد عذابها،و بعد ذلك تصير إلى الفناء ، فتنحل إلى عناصرها الأولى ، و تختلط من جديد،لتدخل طوراً حياتياً جديداً ، تتمثل من خلاله ما مارسته من أخلاق ذميمة في طورها السابق،حتى تتصفى من أدرانها ، لتستعد من جديد ، لتشق طريقها نحو الكمال .

و الفارابي يرى أن سعادة النفوس و فرحها يكمن في كثرة

الفيض عليها من العقل الفعّال لتقترب منه،و في هذا الإقتراب سعادتها ، فالفارابي يُصَرّح بحدوث العالم،و بأن وجوده بعد وجود اللّه بالذات.و في هذا يقول : « إن العالم محدث - لا على أنه كان قبل العالم زمان ، لم يخلق الله منه العالم،ثم بعد انقضاء ذلك الزمان،خلق العالم-بل على أن وجود العالم بعد وجوده بالذات. فالفارابي يقول بحدوث العالم و لكنه يقول بحدوث لا يدخل في عناصره فكرة الزمان بل على أنه إبداع تم على دفعة واحدة،أما الزمان فيقول أنه حدث بعد حركة هذا العالم .

نظرية الفيض عند ابن سينا :

لم يخالف ابن سينا في جوهر نظريته الفيضية أستاذه الفارابي ، فهو قد أشار في سياقها إلى أن الله واجب الوجود بذاته و لذاته و علّة العلل ، و غيره ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره،و هو ليس بمجسم و لا مادة و لا صورة معقولة في مادة معقولة ، و يشير ابن سينا إلى أن المعلول الأول الصادر عن الأول - و إن كان بسيطاً غير مركب - فهو ليس واحداً من جميع جهاته، ولا بسيطاً من جميع نواحيه ، ذلك لأنه ممكن بذاته واجب الوجود بغيره،و بما أن علمه بذاته يتصف بالكثرة ، أمكن صدور كثرة عنه.و يفسر أبو علي (أي ابن سينا) عملية الفيض على النحو التالي : « العقل الأول يعلم الأول،إي الواجب،فيفيض عنه عقل ثان،و يعلم نفسه،أنه ممكن بذاته،فتصدرعنه مادة الفلك الأقصى،

ويعلم نفسه ، كواجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس الفلك الأقصى،و هكذا حتى العقل الفعّال و العقل الأول يعلم الأول واجب الوجود بغيره ، و من هذا العلم ، تحصل له كثرة ، و لذلك تصدر عنه كثرة و التي هي العقل،و المادة ، و النفس ؛ كذلك فهو يرى بأن الهيولى هي العالم المشترك ، بين جميع المخلوقات ، و هي عنده كما هي عند الفارابي ، تفيض عن العقل الفعّال ، و تحت تأثير الأفلاك تحدث في الهيولى ، استعدادات ، تفيض الصور فيحدث أول مايحدث الماء،و الهواء ، و التراب،و النار ، و تمتزج بعد ذلك هذه العناصر ، لينتج عنها عناصر جديدة ، و تفيض على هذه الإمتزاجات صور ملائمة لينتج أول ما ينتج المعادن، فالنبات،فالحيوان ، وأخيراً الإنسان . وهذه العمليات تتوالى باستمراروبالتالي يتوالى الكون في عالمنا الأرضي . ثم يرى ابن سينا كذلك أن الخلق يصبو إلى الأمثل ، إلى معشوقه الأول ، ففي العالم العلوي ، تتحرك الأفلاك شوقاً إلى عقولها ، و العقول شوقاً إلى الأكمل . و نحن في العالم الأرضي كذلك (و كما يرى) تتوق عندنا الأرواح لِلّحاق بالعالم العلوي ، فالله عند ابن سينا باعتباره مطلق الوجود،هو مصدر الفيض لكل شيء .

و يجدر بنا أن نشير إلى أن الحديث عن نظرية الفيض يقود إلى الحديث عن النظرية الإشراقية،لإن الإشراق هو إفاضة الأنوار (كما أن الفيض هو إشراق العقول العلوية) و يقوم الإشراق على

اعتبار النور مبدأ وجودياً ،ثم تتسلسل الأنوار ، إعتباراً من نور الأنوار ليبدأ بعد ذلك عالم الأجسام المادي .

* * *

الفصل السادس : الفناء .

يعتبر الفَناء أوج الحياة الباطنية ، و يمثل « مع الإتحاد في الحب » أعلى كرامة روحانية،و يؤكد ابن عربي أن كل الظواهر الإمتثالية و الإنفعالية، التي تصحب أو تسبق الفناء، تتميز بالمفاجأة في الظهور ، كما يؤكد إلى أنه فضل من الله يمنحه كما يشاء و لمن يشاء.و من هنا فإن الفناء يمكن أن يقع للصوفية غير الكُمَّل ، كما يقع للكمل و هم الواصلون إلى الإتحاد بالله ، مع فارق هو أنه في الأولين يتم مع أو بدون إعداد سابق ، و في الآخرين و هم الكُمَّل ، يسبقه عادة إعداد و تمهيد وتحضير،ونضيف ... أن هذا الطابع الوهبي للفناء ليس معناه الإنعدام التام للأحوال المهيئة في الشخص،لإن الوجد الفنائي يظهر دائماً في المراحل الأخيرة لعمليات المعرفة الصوفية ، و كأنه ثمرة طبيعية لمختلف الرياضات الصوفية و خصوصاً السماع و الخلوة و المكاشفة والتجلّي و المشاهدة التي تقتضي بمجموعها مجاهدات خارجية و باطنية ذوات فضائل خاصة تهيئ النفس بواسطة إنكار ما سوى الله للإتحاد به .

إن التجديد التدريجي لميدان الشعور بالعالم هو المميز الرئيسي لظاهرة الفناء و هي تركيز و حشد للنشاط الذهني على فكرة واحدة هي الله،باستبعاد كل فكرة أو صورةأو خاطر يتعلق بالمخلوقات،من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعوري حضور كل الكائنات المخلوقة .

يقول الشبلي :

غبت عني فما أحس بنفسي
و تلاشت صفاتي الموصوفة
فأنا اليوم غائب عن جميعٍ
ليس إلا العبادة الملهوفة

ويقول أيضاً :

خيالك في عيني و ذكرك في فمي
و مثواك في قلبي ، فأين تغيب ؟ !

و ابن عربي يميز ستة أنواع ، أو درجات متوالية في هذه العملية الخاصة باللاشعور التي تميز الفناء ، في الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به و بغيره،بأن يراها آثاراً لله الذي هو علتها الوحيدة،و في الثانية يفقد الشعور بمكانته و قواه و صفاته و يراها مكان الله-و إن كان لا يزال محتفظاً بالشعور بوجوده الفردي كشخص ينكشف فيه وجود الله بواسطة مكانته-فالله لا العبد هو الذي يبصر و يسمع و يفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد،و في الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته و تستغرق النفس في مشاهدة الله و الأمور الإلّهية، فالعبد يفقد الشعور بأنه هو الذي يشاهد.يقول الحلّاج :

حويت بكلّي كل كلك ياقدسي
تكاشفني حتى كأنك في نفسي

و في الرابعة،لا يتفطن ... لأن الله هو مَنْ يشاهده ، وفي الخامسة تؤدي مشاهدة الله إلى إبعاد كل ماسواه عن النفس ..

حُكِيَ عن رابعة أنه ضَرَبَ رأسها ، ركنُ جدارٍ فأدماها،فما التفتت،فقيل لها في ذلك،فقالت: « شُغلِي بموافقة مراده فيما جرى، أشغَلَني عن الإحساس بما ترون من شاهد الحال » .

و حتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فَقَدَ الشعور بالعالم الخارجي،لأن المخلوقات كانت في نظره آثاراً و تجليات لله،و لكن في هذه الدرجة يمتد التدريج إلى كل العناصر الذاتية و الموضوعية، الباطنية و الخارجية لشعوره ، فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كلّ علاقة للعبد بالعالم.يقول الشبلي :

تَسَرمَدَ و قتي فيك فهو مسرمد
و أفنَيتَني عنّي فعدت محددا
و كلي بكل الكل وصل محقق
حقائق حق في دوام تخلّدا
تغرّب أمري فانفردت .بغربتي
و أفنَيتني عني فصرت مجردا

وفي السادسة،يتضاءل مجال الشعور أكثر،فتزول الصفات الإلهية و يتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق ، ألم يقل الحلّاج يوماً: « مافي الجبة إلا الله » .

ألم ينشد يوماً :

أنا الحق و الحق للحق حق

لابس ذاته ، فما ثم فرق

لكن قبل زوال قوة الإمتثال من الشعور،خلال هذا اللا شعور التدريجي ، يتذوق الصوفي ظواهر انفعالية يصفها ابن عربي بأنها شعورروحي بالحلاوة و السعادة،و يصاحب هذا التذوق إسترخاء في الأعضاء و المفاصل،و خدر في الجوارح ، و استغراق للطاقة يحرم النفس من ممارسة حرية الحركة ، ثم إن هذا الشعور بالحلاوة مدته غير محدودة،و من مميزاته أنه متنوع جداً ، فإن حلاوة الفناء لواحد تختلف عن حلاوة الفناء لآخر،كما تختلف مثلاً حلاوة السكّر عن حلاوة العسل،و الغاية التي يقصد إليها من وضع هذه الحلاوة في النفس ، واضحة،ففي المراحل التدريجية لسير النفس إلى الإتحاد بالله تكون الحلاوة الحسيّة مكافأة وقتية ، أو باعثاً حيّاً على الصعود في مراقي الكمال و الوصول إلى مشاهدة الأمور الإلَهية في تصاعد مستمر،إذ ينبغي ألا ننسى أن أثمن ثمار الحياة الصوفية هي المعرفة الصوفية و الإتحاد المُحَوّل ، و لذة الحلاوة الحسيّة تصحب دائماً الظواهر الإمتثالية للمكاشفة و التجلّي والمشاهدة لله ، و ابن عربي يرى أن الفناء هو الدرجة الأخيرة في المعراج العقلي للنفس التي ترتفع باستبعاد كل ماسوى الله إلى مشاهدة الوجود الذي هو الوحدة المحضة .

- الحب -

يرى ابن عربي أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية ، لأننا عنه صدرنا ، و عليه جُبلنا،و إليه معادنا،و هو في هذا يتمثل الحديث الشريف « فإنما نحن به،و له » و قوله (ص) فيمارواه عن ربه : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف،فخلقت الخلق، فبي عرفوني » .

و لهذا فهو يعتبر الحب سبب وجود العالم.يقول في ذلك :

و عن الحب صدرنا و على الحب جُبلنا
فلذا جئناه قصدا و لهذا قد قبلنا

و يقول أيضاً في ذلك :

فعين الحب عين الكون منه
و عينّه و أظهره الوداد

وهو يرى أن أولى الفضائل هي اتباع الرسو ل ، لأنه نموذج لكل كمال « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله».ثم التوبة فطهارة القلب - أي سلب كل كبرياء و جبروت روحي-فإن تَطَهّرَ قلبه هوَ،قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس. بعد ذلك يأتي الصبر و الشكر كدرجتين للصعود إلى الحب ، و حضور الله كجوّ عام مستمر للحياة الصوفية ، و الجهاد الروحي كشرط

ضروري للمحافظة على التطهر هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب و البعيد . و حب جميع الخلق بوصفهم مزايا للجمال الإلَهي، هو المدخل للإتحاد بالله عن طريق الحب .

و قبل كل شيء نجد أن الحب ، منظوراً إليه في نفسه،يتخذ أسماء مختلفة و فقاً لدرجات العملية النفسية و الأحوال الشعورية التي تميّزه،و أول هذه الأسماء: « الهوى »،وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلَهي ، فإن الهوى يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله، فالإعتقاد هو الشعور بميل عاطفي،و هو ناشئ عن اتباع ما يأمربه الله مقابل الشهوات،و ميل إلى الواجب و العدل إزاء الشر و الخطيئة. و الدرجة الثانية هي: « الحب »،وهو نفس الميل الأول الموجود في الهوى و لكنّه ميل برضى و إخلاص،أي بإستبعاد وثيق لكل محبوب آخر متميز عن المحبوب الذي أثار الهوى،و إذا اتصل الحب بالمستوى الإلَهي،فإنّ هذه الدرجة الثانية تتضمن إيثار الله على كل ماعداه ، فلا يبقىً عنده سوى حب الله.تقول رابعة العدوية :

أحبك حبين حب الهوى
وحب لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواك

و أما الذي أنت أهل له

فكشفك للحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا و لا ذاك لي

و لكن لك الحمد في ذا و ذاك . .

و الدرجة الثالثة،هي: « العشق » ، و هو إفراط المحبة الذي يأسر النفس و يستولي عليها .

يقول الحلاج :

يانسيم الريح قولي لِرّشا

لم يزدني الوِرْدُ إلا عطشا

لي حبيب حُبُهُ و سط الحشا

لو يشا يمشي على خدي مشى

روحه روحي و روحي روحه

إن يشا ، شئتُ،و إن شئتُ يشا

و يقول أيضاً :

ماقدّلي عضو و لا مفصل

إلا و فيه لكم ذكر

و يرى ابن عربي،أن الحب نوعان أساسيان:الحب الطبيعي الذي لا ينشد غير خير المحب ، و الحب الروحاني الذي لا ينشد غير خير المحبوب ، و إمكان و وجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب... فإذا أحب المحب موجوداً عاجز الإرادة فإنه لا

يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أي خير ، و لهذا فإن المحب يمكن أن يؤمل بحبه لافي بلوغ خيره الخاص بل إرضاء المحبوب،مُمثِلاً فيما تراه إرادة المحبوب خيراً له .

و الحب من صفات الله ، و لهذا فهو أزلي أبدي مثله،و قبل أن توجد الموجودات كان يحبها،و لأنه يحبها فإنه خلقها ، و بعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد،فرسول الله (ص) يقول : « من أحب لقاء الله ، أحب الله لقاءه » .

فهو مع أنه مازال في عينه ، و لايزول من عينه ، و مع هذا جاء باللقاء في حقه،و في حق عبده،و وصف نفسه بالشوق إلى عباده،وأنه أشد فرحاً ومحبةً منه للقائه.و يناظر حب الله للإنسان حب الإنسان لله ، إذ إن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات في أعماق ماهيته يكمن دائماً الإشتياق ، الذي هو غايته كما كان مبدأه ، لذا فإن المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضاح جمال الله،الذي هو الروح المحض الخالي من الأشكال.و الحب الروحاني الذي تولده هذه الرؤية الغامضة ، لا يمكن له أن يثير القلب الإنساني ، و المشاعر العميقة الغالية المميزة للحب الطبيعي،و لكن المشاهدة الصوفية ، بعد أن تصفي رؤية الإيمان الغامضة و تكملها، ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للصفات الإلهية ، التي تعبر عن الجمال و الجلال الإلهَيين بواسطة صور المخلوقات التي هي قسمات و آثار له ، و لهذا تظل النفس مأخوذة بالجمال الروحاني

الإلهي المنعكس في الموجودات ، و تحب اللّه في كل شيء،كما تحب كل شيء من أجل الله ... لكن هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي،و لهذا فهو قابل لأشد آثار الإنفعال حيوية و شدة.و هذا الشعور مع ذلك روحاني خالص كموضعه و غايته النهائية اللّه،لإنه لا ينشأ عن الشهوة ، لأن لون الشهوة الحسيّة يقع تماماً مع ظهور هذا الحب الإلهي في قلب الإنسان المُشاهِد المُتأمِل ، لأنه مستغرق،فانٍ،في المشاهدة،و لهذا لا يحس و لا يبصر و لا يسمع و لا يتكلم و لا يفكر و لا يتذكر و لا يريد و لا يتخيل غير محبوبه. و هذا الإستغراق لا يمكن أن يُتَصَور إلا إذا كان المحبوب هو الله ، لأنالمحبوب خلق على صورته و فيه يوجد تشابهاً تاماً مع وجوده و الذي حاول عبثاً أن يجده في غيره،و الله أيضاً حاضر في النفس التي تشاهده ، و هذا الحضور المستمر يحافظ على الإستغراق الكلي و يزيده ، و يشيع الشعور بالحب دون الإمتلاء،لأنه كلما شاهد المحبوب ، زاد شوقه إلى التجلّي من خلال الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات .

الوصول و الإتحاد بالله :

غاية الحب ، هو الإتحاد ، و هو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، و ذات المحب عين ذات المحبوب.يقول الحلاج :

ياجملة الكل لست غيري

فما اعتذاري إذاً إلي !!

و يقول أيضاً :

أنا من أهوى ، و من أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

و إذا أبصرته أبصرتنا

و ابن عربي، يسير بذات المنهج الذي سار عليه أغلب المتصوفة ، فمن ناحية نجد التجربة الوجدية ، تجربة الفناء التي يقوم أساسها على الإتحاد بالله ، لأنه إذا كان العالم يصدر عن الله،و المخلوقات هي آثار و تجليات له،و إذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة ، هي الحقيقة الإلّهية،و إذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض ، فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود... ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف،فالنفس بعودة مثالية ترجع إلى الإتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي ، و حين تشعر بأنها هي و المبدأ واحد، تصبح بغير تحفظ.يقول ابن عربي :

فما ثم إلا الله،ما ثم غيره

و ما ثم إلا عينه و إرادته

و الوصول،على ضربين:وصول البداية و وصول النهاية.فوصول البداية أن ينكشف للعبد جلية الحق و يصير مستغرقاًبه،فإن نظر إلى معرفته ، فلا يعرف إلا اللّه،و إن نظر إلى همته فلاهم له سواه

فيكون كله مشغولاً بكله،و لا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة و باطنه بالتهذيب و وصول النهاية أن ينسلخ العبد عن نفسه بالكلية و يتجرد له كأنه هو .

*　　　*　　　*

الفصل السابع : وحدة الوجود .

تعد وحدة الوجود ذروة الوصول الصوفي، و منتهى ارتياضه الروحي،أو كما يقول ابن عربي:المرحلة النهائية في الوصول إلى الحقيقة ،وهي الحال التي تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق .يقول في ذلك المتسشرق ريختر « عند صوفيِّ وحدة الوجود، يكون الله هو الصوفي نفسه ».فالطرح الصوفي للتوحيد لم يعتمد التكرار الحرفي لشهادة «لاإله إلا الله » ، و إنما اعتمد معرفة خاصة تقوم على الوصف بالتجريد و التنزيه .

و هم يتجهون إلى النفي المطلق للصفات عن الله ، و هذا التنزيه عندهم يمثل نتيجة تصعيد السعي العرفاني حتى استنفاذ أقصى إمكانيات المعرفتين:العقلية و الروحية .

ثم إن المسألة ، تتخذ معاناتين تسيران معاوتترابطان معاً، تشد إحداهما الأخرى:معرفية و عرفانية ،أما المعرفية فمدلولها الفلسفي... أن تستعيد الذات ذاتها ،فيصبح المطلق ، و سعيها نحوه خارج عن الذات ، مفارق لها و تعي وجودها الخاص بإعتباره وجوداً عينياً أمام الله و أمام العالم ، فتنظر إلى كل ماهو خارج عنها بأنه موضوع فيمتناولها .أما العرفانية، فمدلولها السعي نحو كنه المطلق،بتخلي الذات عن ذاتها لله،كونه أصل وجودها ، وأصل كل وجود، بحيث لا تعي وجودهاإلا بكونها مع الله و من الله .

يقول فريد الدين العطار،الصوفي العظيم :

ساقول لكم مالم يقل
أي سر يبقي محجوباً
لقد رأيت وجه الحبيب جهرة
أقول لكم سر الاسرار الخفية
إعلم أخي
أن النقش هو النقاش

على أن كلاً من المعاناتين ، مؤداهما فهم وحدة الوجود،على أساس سريان الحقيقة الإلهية في كل الوجود .

نظرية الإتحاد عند البسطامي

يقوم جوهر النظرية عنده على فكرة الصعود من المراقبة إلى الإستغراق الكامل أو الفَناء ، الذي يصبح معه المراقِب و المراقَب واحداً عند الصوفي المُريد . و خير ما نستدل به على ذلك،قصة معراجه التي ذكرها القشيري في رسالته ،حيث يقول أبو يزيد : «كنت أثنتي عشرة سنة حداد نفسي ، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، و سنة أنظر فيما بينهما،فإذا في وسطي زنار، فعملت على قطعه خمس سنين ،أنظر كيف أقطعه ،فكُشِفَ لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكَبّرت عليهم أربع تكبيرات...» حتى يصل إلى قوله: « منذ ثلاثين سنة،كان الحقّ مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي» .

ترى ألم يقدم البسطامي بذلك الأرض الخصبة للبذور الحلاجيّة كيما تنبت فيها و تثمر ، لنستمع إلى أبي يزيد يردّ على أحد طلابه :

- من تطلب؟
- أبا يزيد .
- مر ، ويحك ، فليس في الدار غير الله !! .

أو لنتأمل قصته مع أحد أصحاب ذي النون،جاء يطلبه :

- من تطلب ؟

- أبا يزيد .

-يابني ، أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة !! .

شطحات البسطامي :

إن أقدم مرجع صوفي، اهتم بشطحات البسطامي هو الطوسي في كتابه « اللمع ».يقول الطوسي :

«إن سأل سائل ، فقال مامعنى الشطح ، فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه و غلبته » و يقول أيضاً : « ألا ترى أن الماء الكثير، إذا جرى في نهر ضيق ، فيفيض من حافتيه ؟ يقال شطح الماء في النهر ، فكذلك المُريد الواجد ، إذا قوي وَجده ، و لم يطق حمل مايرد على قلبه ، من سطوة أنوار حقائقه ، و سطع ذلك على لسانه ، فيترجم عنها بعبارة مستغربة ، مشكلة على مفهوم سامعيها ،إلاّ من كان من أهلها » .

و على ذلك ، عمد الطوسي إلى دراسة شطحات البسطامي و تفسيرها ، محاولاً أن يشرح موقفه منها،ومن ذلك قول البسطامي : « رفعني الله مرة ، فأقامني بين يديه،و قال يا أبا يزيد : إن خلقي يحبون أن يروك ، فقلت زيني بوحدانيتك و ألبسني أنانيتك ، و ارفعني إلى أحديتك ، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، و لا أكون أنا هنا » حيث يعلق الطوسي قائلاً : « قوله رفعني مرة فأقامني بين يديه،يعني أشهدني

ذلك ، و أحضر قلبي لذلك،لأن الخلق كلهم بين يديه ، لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر، و لكن يتفاضلون في حضورهم ومشاهدتهم » و أما قوله: زيّني وألبسني أنانيتك ، وارفعني إلى أحدتيك ، فإنه يريد بذلك الزيادة و الإنتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين ، وأما قوله :حتى إذا رآني خلقك ، قالوا رأيناك، فهذا و أشباه ذلك يصف فناءه،وفناءه عن فنائه ، و قيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولاخلق قبل،و لا كون كان ، و كل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه و سلم : « مازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه،فإذا أحببته ، كنت عينه التي يبصر بها ، و سمعه الذي يسمع به ، و لسانه الذي ينطق به ، و يده التي يبطش بها » .

و ينتهي الطوسي في شرحه و تأويله إلى القول « ثم إنه لا يدرك المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » .

فالطوسي يتفق مع البسطامي في أن الشطح الذي هو بداية الكمال عند العارف،يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية،أن الله هي،و هي هو .

من هنا كان الشطح عتبة الإتحاد و جسر الفيض الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب،إلى المتكلم-حال النجوى- و في صيغة الغائب-حال الذكر- .

يقول ماسينيون : « و على رصيد الإتحاد الصوفي تقف

ظاهرة الشطح ،هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين،بإستبدال كل منهما دوره ، و ترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم .. » و من هنا انتفت التفرقة و صار الإتحاد « بل انظر أن الحق مرآة نفسي » وعلى هذا فإن البسطامي يقول بالإتحاد الكامل بالله ، وإلا انتفى معنى الإتحاد ، فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب و المحبوب شيئاً واحداً،سواء في الجوهر أو الفعل ، أي في الطبيعة و المشيئة و الفعل الصادر منها ،فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر،ثم تختفي الإشارة لإنعدام المشير ، فلا يصير غير واحد أحد ، هو الكل في الكل :

أشار سرّي إليك حتى
فنيت عني و دمت أنت
محوت اسمي و رسم جسمي
سألت عني فقلت أنت..
فأنت تسلو خيال عيني
فحيثما درت كنت أنت

*   *   *

وحدة الوجود عند ابن عربي

يرى ابن عربي ، أن الوجود كله واحد ، و أن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لافرق بينهما من حيث الحقيقة . أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق و وجود المخلوق،فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحس الظاهر و العقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ماهي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً.و يدل على ذلك قوله:

« سبحان من خلق الأشياء و هو عينها » و قوله:

ياخالق الأشياء في نفسه
أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه
فيك فأنت الضيق الواسع

و إذا كان وجود الحق،هو عين وجود الخلق، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أنّ الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد،و لو نظر إليهما بعين واحدة،و من وجه واحد،أوعلى أنهما وجهان لحقيقة واحدة ،لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة، التي لا كثرة فيها ولا تفرقة ،كما يدل على ذلك قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا

من يدر ماقلت لم تخذل بصيرته

و ليس يدريه إلا من له بصرٌ .

جمع وفرق فإن العين واحدة

و هي الكثيرة ، لا تبقي و لاتذر

فوحدة الوجود عنده ، تعني إسقاط الاثنينية والكثرة في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء وألغت كل تفرقة بحيث تكون كل شيء في عين واحدة ، بل تكون عبارة عن هذه العين الواحدة، إذ الكل من حيث الحقيقة واحد ،يتكرر على مظاهر متعددة، مثله في هذا كمثل الواحد من بقية الاعداد إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة ، و لابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان عن مذهبه العام في وحدة الوجود، إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية ، و الأخرى في وحدة الأديان .

فأما نظريته في الحقيقة المحمدية ، فتتلخص في أن الحقيقة المحمدية.و التي يسميها ابن عربي روح الخاتم-هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات التي تحققت في الأنبياء (و لعلها تذكرنا بالحلاج و نظريته المماثلة في النور المحمدي) فهو يعتبر الحقيقة المحمدّية ممثلة في الرسول محمد (ص) أكمل مجَلّىٍ خلقي ظهر فيه الحق ، و اعتباره الإنسان الكامل الذي حاز خلاصة الكون كله

فصار مرآة للذات الإلهية .

و أما نظرية ابن عربي ، في وحدة الأديا ن، فقد ذهب فيها مذهب الحلاج أيضاً،إذ انتهى مثله ، إلى أن الدين كله لله ، و زاد عليه ، أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلٍ للحق يعبد فيه ، و أنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان ، و عبد الله ، في تلك الصور ، من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود ، الواحد الحقيقي ، و هو يرى أنه من أجل هذا قال الحق عن نفسه:(رفيع الدرجات)،و لم يقل : (رفيع الدرجة)، لإنه هو المعبود ، في صورة كل مايعبد ،

ويرى ابن عربي أن أعظم مجال يعبد فيه الحق هو الهوى، لأنه أساس كل عبادة والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد ، فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته ، و من هنا يرى أنه يجب أن نميز بين الحق في مراتب الألوهية الذي لا يعبد إلا بذاته ، و الحق في مراتب الصور الكونية ، الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد :

و حق الهوى ، إن الهوى سبب الهوى

و لولا الهوى في القلب، ما عبد الهوى

فهو يرى أن قلب العارف هو هيكل لجميع المعتقدات والعبادات في الله ، و مرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان و دير لرهبان
وبيت لأوثان و كعبة طائف
و ألواح توراة و مصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني و إيماني

لقد تحقق بالوحدة في الوحدة ، و نظر الوحدة في الكثرة،فإذا المعبود هو الجوهر المقوم لجميع صور الوجود المفاضة بلا نهاية ، وإذا العابد هو الصور المتقومة بهذا الجوهر،فكل صورة من الصور، ناطقة بألوهية الحق ، مسبحة بحمده و كل معبود من المعبودات وجه من وجوهه .

فابن عربي يرى الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية و لا تعدد ،على الرغم مما يبدولحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي ، و مانقرره بعقولنا من ثنائية الله و العالم ، الحق و الخلق ، و لكن الحق والخلق عنده إسمان لحقيقة واحدة ، إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، و إذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً ، فهو يرى أنه ما في الوجود إلا الله ، و نحن و إن كنا موجودين،فإنما كان وجودنا به ، فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.يقول ابن عربي :

ممن تفر وما في الكون إلاّ هو

وهل يجوز عليه (هو) أو ماهو ؟

إن قلت هو، فشهود العين تنكره

أو قلت (ماهو) فما هو ليس إلاّ هوَ

فلا تفر و لا تركن إلى طلب

فكل شيء تراه . . . ذلك الله

فالتفرقة بين الحق و الخلق،هي تفرقة في ظاهر الأمر لا في حقيقته ، إنّها كالتفرقة بين الجوهر و أعراضه ، و هما في الواقع حقيقة واحدة ، فوحدة الوجود عنده هي وحدة وجود روحية تقرر وجود حقيقة عليا ، هي الحق الظاهر في صدر الموجودات ، وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل .

وحدة الشهود و وحدة الوجود :

إذا قال الصوفي:لا أري شيئاً غير الله،فهو في حال وحدة شهود ، و إذا قال:لا أرى شيئاً إلا و أرى الله فيه ،فهو في حال وحدة وجود .

فحال وحدة الشهود هي حال الفَنَاء ، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء .

و الفناء و البقاء متلازمان ،و كذلك وحدة الشهود و وحدة الوجود. فإن كنت فانياً عن شيء ، فإنك لا بد باقٍ بغيره ، أو كنت باقياً في شيء فأنت لا محالة فانٍ عن سواه،و وحدة الشهود نوع

من التوحيد يختلف عن « علم التوحيد » الذي يقوم على أساس إيماني يلتمس إليه الدليل بالنظر العقلي ، لأن التوحيد الشهودي أو وحدة الشهود حال أو تجربة ،لا فكر و لا اعتقاد ، أو كما يصوره الدكتور أبو العلا عفيفي على أنه التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في الحال التي يستغرق فيها الصوفي و يَفنىَ عن نفسه و عن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره ، أو بعبارة أخرى :إنه الفَنَاء الصوفي بعينه ، و إنه مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد الذي أشارإليه ذو النون المصري بقوله : «إنه بمقدار ما يعرفُ العبد من ربه ، يكون إنكاره لنفسه ،و تمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات» . فوحدة الشهود هي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقاً بغض النظر عمن يحصل له الشهود و عن موطنه و جنسه و دينه، إنها حال عالمية ، جرّبها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم و أجناسهم ، إنها الحال التي يسميها الصوفية بالفناء ، و عين التوحيد وحال الجمع ،

يقول أبو سعيد الخراز « أول مقام لمن وجد التوحيد و تحقق بذلك ، فناء ذكر الأشياء عن قلبه و انفراده بالله عز و جل » .

قال أبو بكر الشبلي لرجل : أتدري لم لا يصح توحيدك؟ فقال الرجل :لا . فقال الشبلي :لإنك تطلبه بك ! .

و هو بهذا يطالبه برفع الأثنينيّة لكي لا يرى إلا الله و حده،

لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلاً دون الشعور بالوحدة و حجاباً كثيفاً يستر المحب عن المحبوب ، و كما يقول الحلاج :

بيني و بينك إني يزاحمني
فارفع بأنيك أنيي من البين

إنه يريد حالاً تفنى فيها الأنا ، و تبقى الأنت وحدها، أو بعبارة أدق : حالاً تمّحي فيها التفرقة بينهما .

* * *

- خاتمة -

« أشعر أني مأخوذ بذنوب الأولين، والآخرين ، و كيف ينجو أبو القاسم الجنيد من أصغر ذنوب الناس » .

إنها ثمرة العرفان ، التي ذاق حلاوتها الجنيد

كيف ينجو من أصغر ذنوب الناس ! ؟

إنها الشمولية التي تَعَمَّدَت بمائها قلوبُ الواصلين فأشرقت نفوسهم بها،فأحبوا،فعرفوا !!

إن نفساً لم يشرق الحب فيها

هي نفس لم تدر ما معناها

أنا بالحب قد عرفت نفسـي

و بالحب قد عرفت اللـه

إنه الحب .. سره الأعظم، تسبيحته الكاملة ،كلمته التي ألقاها على الوجود : « كن »،فكان.

ينبض بها قلب الحجر.

. . . ورق الشجر

. . . روح البشر

إنها الدار التي جمعت الأشتات ، إنها رسالة الرسالات وجوهر الديانات ، بل هي الدين كله .

« الأنبياء آخوة ، أمهاتهم شتى ، و دينهم واحد* »

إنها الحياة ، فالحياة محبة ، و أبناؤها إخوان في الغاية و لو تعددت مشاربهم ، لأن الروح التي تحركهم هي الروح التي هبطت من عالم الأمر لحكمة أرادتها مشيئة الأمر .

صهيب سعران .

---

* حديث شريف

* * *

- مصادر الكتاب -

١ - القرآن الكريم .
٢ - تصنيف آيات القرآن الكريم : چول لاپوم .
٣ - تفسير كلمات القرآن : حسين محمد مخلوف .
٤ - صحيح البخاري .
٥ - سيرة ابن هشام .
٦ - (العهد القديم - العهد الجديد) .
٧ - إحياء علوم الدين : الغزالي .
٨ - المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزة و الجلال : الغزالي ،
٩ - ترجمان الأشواق : ابن عربي .
* المجموعة الكاملة لإبن عربي، من جمع و تأليف الأستاذ محمود الغراب و تضم :
١٠ - شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس .
١١ - الطريق إلى الله تعالى : الشيخ و المريد .
١٢ - الإنسان الكامل و القطب الغوث الفرد .
١٣ - شرح فصوص الحكم .
١٤ - الفقه عند الشيخ الأكبر .
١٥- الخيال عالم البرزخ والمثال و يليه الرؤيا و المبشرات .
١٦ - شرح كلمات الصوفية .

١٧ - الحب و المحبة الإلّهية .
١٨ - الشيخ الأكبر - ترجمة حياته من كلامه -

---

١٩ - الوصايا : ابن عربي .
٢٠ - الحِكَم الإلهية : ابن عربي .
٢١ - دراسة عن المنحني الشخصي لحياة الحلاج : لويس ماسينيون،
ترجمة :عبد الرحمن بدوي .
٢٢ - ديوان الحلاج .
٢٣ - الحلاج شهيد التصوف الإسلامي : طه عبد الباقي سرور .
٢٤ - الحلاج - وضوء الدم - ميشال غريّب « مسرحية » .
٢٥ - ابن عربي : حياته ومذهبه / تأليف آسين بلاثيوس / ترجمة د . عبد الرحمن البدوي.
٢٦ - السهروردي الحلبي : مؤسس المذهب الإشراقي/ تأليف هنري كوربان / ترجمة عبد الرحمن بدوي .
٢٧ - التعرف لمذهب أهلَ التصوف : الكلاباذي .
٢٨ - ديوان ابن الفارض .
٢٩ - طبقات الصوفية : السلّمي .
٣٠ - الرسالة القشيرية : القشيري .

٣١ - كتاب اللمع : لأبي نصر السراج .
٣٢ - التصوف و الثورة الروحية : أبو العلا عفيفي .
٣٣ - الملل و النحل : الشهر ستاني .
٣٤ - الفتح الرباني و الفيض الرحماني : عبد القادر الجيلاني .
٣٥ - أضواء على التصوف : د . طلعت غنام .
٣٦ - ديوان أبو بكر الشبلي .
٣٧ - فن المنتجب العاني و عرفانه : د . أسعد علي .
٣٨ - المكزون : دراسة في عدة أجزاء : حامد حسن .
٣٩ - راحة العقل : الكرماني
٤٠ - الإسماعيليون : سامي العياش .
٤١ - تاريخ الأدب العربي : دراسة في عدة أجزاء : د . شوقي ضيف .
٤٢ - النصوص في مصطلحات التصوف : محمد غازي عرابي .
٤٣ - وحدة الوجود : محمد الراشد .
٤٤ - الحسن البصري : غسان سبانو .
٤٥ - رسائل إخوان الصفا (أربعة أجزاء) .
٤٦ - الرسالة الجامعة : تحقيق مصطفى غالب .
٤٧ - تاريخ الإسلام : د . حسن إبراهيم حسن .

٤٨ - تاريخ الشعوب الإسلامية : كارل بروكلمان .
٤٩ - قصة الحضارة : وول ديورانت : ترجمة محمد بدران - / عصر الإيمان / .
٥٠ - المدخل إلى فلسفة ابن سينا : تيسير شيخ الأرض .
٥١ - الفلسفة العملية للحياة : ي حاجي ديمو .
٥٢ - الفارابي : بقلم سعيد زايد .
٥٣ - الشيعة بين الحقائق و الأوهام : محسن الأمين .
٥٤ - البصائر و الذخائر : أبو حيان التوحيدي .
٥٥ - المواقف و المخاطبات : النفري .
٥٦ - مجلة الهلال المصرية / العدد ١٢ ـ ١٩٧٠ .

الفهرست

الموضوع :	الصفحة
مقدمة المؤلف:	٣
الفصل الأول : *مدخل إلى التصوف .*	٥
الفصل الثاني : *الرمزية في الفكر الصوفي .*	٢٣
الفصل الثالث : *المعرفة في التصوف .*	٣١
الفصل الرابع : *التجلّي.*	٤١
الفصل الخامس : *نظرية الفيض .*	٤٩
الفصل السادس : *الفناء .*	٥٧
الفصل السابع : *وحدة الوجود .*	٧١

تم بعونه تعالى

*   *   *